ثلاث نظريات فلسفية

من مصر

أ. د. حامد طاهر (*)

تقديـــم :

فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وعلى مدى ثمـــانى ســنوات فقــط، ظهرت فى مصر ثلاثة مؤلفات فلسفية لثلاثة من كبار المفكرين والأدباء ، قــدّم كــل منها نظرية متكاملة فى الفكر والحياة ، وارتبطت باسم صاحبها ، لأنها تستحق ذلــك بالفعل ، وهى :

- نظرية التعادلية لتوفيق الحكيم ١٩٥٥ .
- نظرية وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين ١٩٥٨ .
- نظرية الجوانية لعثمان أمين ١٩٦٣ [١]

وقد كان المأمول أن تأخذ هذه النظريات الفلسفية الثلاث ، والتــى ظهــرت متعاقبة على هذا النحو ، اهتماما إيجابيا من دارسي الفلسفة والمثقفين عموما ، لكنهــا مع الأسف مرت مرورًا عابرا ، ولم يوقف عند بعضها أحيانا إلا لكى يجرى اتهامها بالاقتباس من نظرية فيلسوف أجنبى[٢] ، بدلاً من محاولة العكوف على مــضمونها ، وتحليل عناصرها ، والكشف عن أبعادها ، ومدى إمكانيــة تأثيرهــا فــى المجتمــع المصرى .

ذهبت النظريات الثلاث إذن إلى وادى النسيان ، وألقى عليها – مثل العديــد من الأفكار اللامعة والرائدة والمفيدة فى حياتنا الثقافية – الكثير من الرمال ! ولم يبق لنا الآن إلا أن نفتش عنها ، ونستخرجها ، ونحاول أن نلقى عليهــا بعــض الــضوء الكاشف ، محاولين وضعها معًا فى إطار واحد ، لكى نثبت أن الفكر المصرى لم يخل تماما من العقول التى استطاعت أن تتخلص من ضجيج التفاصيل والأحداث الجزئيــة

(*) نائب رئيس جامعة القاهرة السابق ، وأستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم .

المحيطة بها والضاغطة عليها إلى آفاق المعنى الكلى للكون والحياة ، وأن تقدم لأمتها أولاً ، وللإنسانية ثانيا فكرًا مصريًا ينزع إلى التحليق فى أجواء المثالية الفلسفية ، دون أن يفقد جذوره فى أرض الواقع العملى .

إن ما أحاول أن أقوم به فى هذا البحث ليس إلا امتدادًا لفكرة سبق أن طرحتها فى بحث آخر بعنوان "نحو التأسيس فلسفة مصرية"[٣] ، انتهيت فيه إلى قلة ، بل ندرة الأفكار الفلسفية الخالصة التى ظهرت فى مصر قديمًا وحديثًا، على الرغم من قيام تلك الحضارة الرائعة والراسخة المعالم على أرضها . وقد أسلمنى هذا البحث بعد ذلك إلى محاولة جديدة تماما لاستخلاص عناصر أصيلة للفلسفة المصرية من "الأمثال الشعبية"[٤] التى ما يزال المصريون يرددون الكثير منها فى حياتهم اليومية ويعتبرونها ثوابت فى ثقافتهم وسلوكهم .

لقد كان لدى هؤلاء المفكرين الثلاثة (توفيق الحكيم ، ومحمد كامل حسين ، وعثمان أمين) من الجرأة والاعتداد بالنفس ما جعلهم ينشرون أفكارهم مؤكدين أنها نظريات فلسفية ، بينما كان هناك – وإلى جانبهم – العديد من المفكرين المصريين الذين اكتفوا بنثر آرائهم الفلسفية مبعثرة فى ثنايا مؤلفاتهم، أو ضمن التعليق على الدراسات والترجمات التى قاموا بها للنظريات والمذاهب الغربية حين عرضوها باستفاضة على مجتمعهم ، ومن أبرز هؤلاء : (عبد الرحمن بدوى ، وزكى نجيب محمود ، وفؤاد زكريا) وأستطيع أن أقرر بكل اطمئنان أن لدى كل من هؤلاء الثلاثة بالذات – كما لدى الكثير من أمثالهم – نظريات فلسفية خاصة بهم ، لكنهم أحجموا عن بلورتها وصياغتها فى الإطار الذى كانت تتطلبه . وهذا ما يفتح الباب واسعًا أمام دارسى الفلسفة فى مصر إلى التنقيب ، ومعاودة البحث فى إنتاج هؤلاء المفكرين لكى يستخلصوا لكل منهم نظريته الفلسفية .

سوف أتبع فى عرض هذه النظريات الثلاث منهج التحليل النقدى البسيط ، الذى يقوم أولاً على القراءة الفاحصة لكل منها ، ثم تقديمها بصورة مختصرة تركز على أهم الأفكار دون إهمال بعض التفاصيل والأمثلة التوضيحية ، وبعد الانتهاء من عرض كل نظرية ، أضع تقييما نقديا لها يتكون من مجموعة ملاحظات ، تظل بعد

كل شيء وجهه نظر شخصية ، وفى ختام البحث توجد مجموعة من النتـــائج العامـــة التى تلقى الضوء على أهمية النظريات الثلاث والآفاق التى تفتحها أمامنا .

وبالطبع ، سوف يلاحظ القارئ أننا تركنا الجو التاريخى الذى ظهـــرت فيـــه هذه النظريات ، وعوامل التأثير والتأثر التى ترتبط بأصحابها وهذا هو جوهر المنهج التاريخى الذى نتركه لغيرنا من الباحثين ، الذين ربما يستهويهم الموضوع ، فيقبلـــون عليه مزيد من التفصيلات والرؤى المتنوعة .

١-نظرية التعادلية لتوفيق الحكيم

في عام ١٩٥٥ نشر توفيق الحكيم كتابًا صغير الحجم بعنوان "التعادلية" وجاء في تقديمه له : "هذه الصفحات ليست سوى إجابة موجزة عن سؤال مهم، وجهه إلىّ قارئ جاد : ما هو مذهبك فى الحياة والفن ؟ وقد جعلت إجابتى للنشر ، لأنها تلقى ضوءًا على كتبى التى نشرت ، ثم هى بعد ذلك تحمل تحديدا لوضع يمكن وصفه بأنه مذهبى فى الحياة والفن"[٥] ثم بعد ما يقرب من ثلاثين عامًا ، أى فى ١٩٨٣ ، أعاد نشر الكتاب ملحقا به : مقالا نقديا للدكتور زكى نجيب محمود (نشر فى مجلة الهلال فبراير ١٩٦٨) وقسمًا آخر سماه : "الإسلام والتعادلية" يبلغ حوالى ٧٠ صفحة .

ويفسر لنا توفيق الحكيم السبب فى إلحاق هذا القسم الثانى بالكتاب قائلا : "فى عام ١٩٥٥ ، كتبت "التعادلية" لأوضح أن كل شيء فى الكون يقوم على التعادلية. ثم وصلت إلى عام ١٩٨٢ فوجدت أن دينى ، وهو الإسلام ، وهو جزء من النظام الكونى ، قائم على التعادلية . ولذلك أضفت هذا القسم الخاص بالإسلام من وجهة النظر التعادلية ، ورأيت أن ما يمكن جعله أساسًا لفلسفة عربية إسلامية هو ما نشأ من عقيدتنا التى تقول للإنسان إن عليه أن يعيش فى عالمين : أى يعيش فى الدنيا كأنه يعيش أبدا ، ويعيش للآخرة كأنه يموت غدا . وهذا يقتضى من هذه الفلسفة أن ندرس الحياة الدنيا جيدا ، ونحاول أن تعرف ما نستطيع معرفته عن الحياة الآخرة . ولكننا مع الأسف لم نحاول دراسة الحياة الدنيا لتعايش الحياة الأخرى فى تعادل منتج ، فخشينا مواجهة قضايا العصر ، فتخلفنا عنه" [٦] .

وهكذا يبدو بوضوح أننا أمام أديب – فيلسوف ، قصد قصدًا أن يبلور نظريته الخاصة فى الفن والحياة ، ثم ألحق بها تأملاته فى الإسلام ، الذى وجده فى أكثر من مجال يؤكد أفكار هذه النظرية ، ويدعم توجهاتها [٧] .

وفى البداية ، يحاول توفيق الحكيم الإجابة عن السؤال الذى قد يبدو بسيطًا : "ما هو الإنسان؟" ثم يفترض تعريفه على النحو التالى : أنه المخلوق المعروف لنا جميعا الذى يعيش فوق هذه الكرة الأرضية . لكن هذه الإجابة تسلمنا بالضرورة إلى سؤال آخر : "ما هى الأرض؟" إنها كرة تعيش بالتوازن أو التعادل بينها وبين كرة

أضخم وهى الشمس . فالتعادل إذن هو الصفة الأولى للأرض التــى يعــيش عليهــا الإنسان . وهذا الإنسان تستمر حياته الحسية بالتنفس، الذى هو تعــادل يــن الــشهيق والزفير ، وحياته الروحية موزعة بين الفكر والشعور ، أو بعبارة أخرى بين العقــل والقلب[٨] .

وإذا كان العلم يتخصص فى دراسة الإنسان ومحاولة اكتشاف أســراره مــن الناحية الحسية ، فإن كلا من الأدب والفن يتجه إلى تفــسير الإنــسان مــن الناحيــة الروحية . لكن لا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الأدب والفن ينكران الناحية الحسية ، بل إنهما يستفيدان من كل منجزات العلم وتراكماته التى تساعد على فهم الروح[٩] .

ثم ينتقل توفيق الحكيم يعد ذلك إلى محاوله الإجابة عن سؤالين مهمين:

الأول : هل الإنسان وحده فى هذا الكون ؟

والثانى : هل الإنسان حر فى هذا الكون ؟

وهو يرى بحق أن الإجابة عن هذين السؤالين يترتب عليهما تحديــد تبعــات الإنسان ، وتعيين مدى نشاطه ، ونتيجة كفاحه[١٠] .

أما العصر الحديث (فى الغرب طبعا) فقد أجاب بأن الإنسان وحده لا شريك له فى هذا الكون ، وأنه إله هذا الوجود ، وأنه حر تمام الحرية[١١] وبذلك قضى على تعاليم الأديان ، وختم نفسه بطابع المادية . وهذا ما أحدث المأساة : أى انعدام التعادل بين الفكر الذى هو نتيجة العقل ، وبين الإيمان الذى هو نتيجة القلب . وكلمــا امتــد نطاق العلم انحسرت دائرة الدين ، حتى أصبحت فى أقل نطاق ممكن . ومع ذلــك ؛ هل استطاع العلم والفكر أن يحلا مشكلات لقلب ؟ كلا ، فقد زاد الاضطراب نتيجــة اختلال التعادل . ويرى توفيق الحكيم متفائلا أن هذا الاختلال لابد أن يــصحح نفــسه على مدى الوقت [١٢] .

وبعد أن يشير توفيق الحكيم إلى آراء النقاد الغربيين الذين حاولوا استخلاص اتجاهه الفكرى والفلسفى ، يصرح هو نفسه قائلا : "أنا أحس بــشعورى الــداخلى أن الإنسان ليس وحده فى هذا الكون ، وهذا هو الإيمان . وليس من حق أحد أن يطلــب إلى الإيمان تعليلا أو دليلا . فإما أن نشعر أولا نشعر . وليس للعقل هنــا أن يتــدخل

ليثبت شيئًا . وإن أولئك الذين يلجأون إلى العقل ومنطقه ليثبت لهم الإيمان إنما يسيئون إلى الإيمان . فالإيمان لا برهان عليه من خارجه . إنى أومن بأنى لست وحدى لأنى أشعر بذلك . ولم أفقد إيمانى لأنى رجل متعادل .. ولكنى من جهة أخرى أفكر بعقلى ، لا لكى أدعم إيمانى بأنى لست وحدى ، بل لأعرض المسألة أمام تفكيرى بعيدًا عن الإيمان ، ثم يلخص قائلا : "فلنؤمن إذن بالقلب وحده .. تلك هى قوته . ولندع العقل يفكر فى مجاله وحده .. تلك هى قوته . وهذا التعادل بين القوتين يكفل سلامة الشخصية الإنسانية" (١٣) .

الإنسان إذن يعمل بالعقل والقلب ، ويوظف فى حياته كلا من نتائجهما وهما العلم والإيمان . والإنسان فى اتجاهه حر ، حتى تتدخل فى أمره قوى خارجية يسميها توفيق الحكيم القوى الإلهية . فحرية الإنسان إذن مقيدة ، شأنها شأن حرية الحركة فى المادة(١٤) .

والإنسان لكى يتقدم للأمام لابد له من نموذج . وهذا النموذج هو إدراكه للأرقى ، الذى يمثل لديه حافزًا للتطور .. وبدون هذا النموذج تضمحل قواه ، فيتحلل ويتلاشى . ويرى توفيق الحكيم أن العصور السابقة ، كانت سائرة على طريق التطور المتعادل للإنسان بين عقله وقلبه ، حتى جاء العصر الحديث ، فأحدث ذلك الخلل الهائل فى ميزان التعادل عندما أعلى العقل على القلب ، ورفع العلم كثيرا فوق الإيمان ! (١٥) .

والإنسان خلق حرا ، يتكيف عمله ويتحدد اتجاهه تبعًا لظروف اتصاله بالحياة ، ومهما يكن من أمر القوى الأخرى التى تؤثر فى إرادته ، فإن هذا التأثير لا ينفى عنه صفة الإرادة الحرة فى كثير من أوضاعها(١٦) ولكى يوضح توفيق الحكيم حرية الإنسان يقارنها بحرية النمل أو النحل ، الذى خلق منذ البداية ولديه "معرفة متحجرة" أى غريزة مهنية ثابتة ، يستطيع بها أن يبنى عشا، وأن يكون مملكه منظمة، دون أن يتمكن من تطوير نظامها أو حتى إفساده ! إنه خلق بهذه المعرفة وسيظل أسيرًا لها حتى الموت ، وذلك بخلاف الإنسان الذى يبدأ مجردًا من المعرفة والمهارة والإبداع ثم يحصل عليها بجهده، وينوعها برغبته وقدراته المتنوعة(١٧) .

وبالنسبة إلى مسئولية الإنسان التى يتحملها نتيجة منحه تلك الحرية المقيدة أو المحدودة ، يمكن الحديث عن الخير والشر . وهما يمثلان الموجب والسالب فى كهرباء العلاقات البشرية . ولا يوجدان إلا بوجود المجتمع . فالخير هو الفعل الإرادى الذى يؤدى إلى نفع الغير ، والشر هو الفعل الإرادى الذى يؤدى إلى ضرر الغير . ومعنى هذا أنهما لا يوجدان بوجود "الغير" [١٨] يقول توفيق الحكيم : "فى رأيى أن الشر والخير كالليل والنهار يتعادلان ، ولا ندرى أيهما أسبق . وقد يكون الشر هو الأصل فى الإنسان . لأنه متصل بالوعى الأساسى للإنسان ، وهو الشعور بالذات ، وحب الذات" [١٩] .

أما عقاب الشر ، الذى جرت عليه المجتمعات ، بالحبس أو السجن ، فيعارضه توفيق الحكيم على نحو مبتكر ، إذ يرى أن وضع الشرير فى السجن يزيده شرا ، ثم يخرجه منه أشد حقدا وكراهية وانتقاما من المجتمع الذى حرمه حريته خلال فترة سجنه . أما الحل الأمثل لديه ، فهو مجازاة الشخص الذى يلحق شرا بالمجتمع بإلزامه لعمل خير معادل له ، وهكذا بدلاً من التوسع فى بناء السجون نبنى المصانع التى يمكن أن ينتج فيها مرتكبو الشر ما ينفع المجتمع لقاء فعلتهم الضارة . لكنه يستثنى عقوبة الإعدام فى جزاء القتل العمد. لأن القصاص هنا تعادلية ، كما أن مقابلة الشر بعمل الخير فى المصانع وليس فى السجون تعادلية [٢٠] .

إن وجود الخير والشر فى الإنسان يؤدى إلى وجود الضمير . ويعرفه توفيق الحكيم بأنه : شعور الذات بشر ، لحق بالغير ، لم يقدّم عنه حساب[٢١] وهذا الشعور يسمى فى عرف الأخلاق بالعدل . والعدل هو المظهر الأخلاقى للتعادل . وكما يوجد الضمير عند الفرد يوجد عند المجتمع ، حين يشعر بأنه إلحق الضرر بإحدى طوائفة، أو بمجتمع آخر[٢٢] .

أما فى مجال السياسة والاقتصاد فإن المعادل للضمير هى القوانين الآلية التى تعمل من تلقاء نفسها ، كما تعمل قوانين الغريزة فى محيط الحيوان والنبات . فقلما حدث فى تاريخ الأمم أن انفردت – طويلاً – دولة واحدة بالقوة فى العالم . وإذا لم تظهر قوة أخرى تغالبها انقسمت هى نفسها إلى قسمين متنافسين يغالب أحدهما الآخر

(مثال : الدولة الرومانية) . وفى السياسة الداخلية لابد أيضا من توازن ، أى تعادل بين قوة الحاكم وقوة المحكوم ، من خلال رجال الدين أو رجال الفكر ثم ثورة الشعب فى النهاية[٢٣] .

وفى الاقتصاد ، لابد أن يكون هناك توازن أى تعادل بين العرض والطلب ، وبين الصادرات والواردات ، وبين الإيرادات والمصروفات . ونحن نلاحظ أنه عندما يحدث الخلل فى جانب يسود الاضطراب ، وتتدهور الأحوال. وهكذا فإن كل فعل فى محيطة له رد فعل . وما رد الفعل هذا سوى آلة التعادل للفعل إذا أسرف وجار واختل توازنه ، وجاوز حدوده[٢٤] .

لكن توفيق الحكيم يعود فيفصل الحديث فى التعادلية بين رجال الحكم ورجال الفكر ، الذين حلّوا فى العصر الحديث محل رجال الدين ، الذين كانوا يوجهون الحكام ويعارضونهم أحيانا فى العصور القديمة ، لكنهم ما لبثوا تحت إغراء الترغيب وضغط الترهيب أن خضعوا لسلطانهم ، وأصبحوا أداة طيعة فى أيديهم . إن الحكام فى تصور التعادلية هم الذين يمثلون قوة الفعل التى ينبغى أن تقابلها وتقاومها قوة الفكر : "قوة العمل التى تمثل التنفيذ تخشى وتكره دائمًا قوة الفكر التى تمثل النقد والتوجيه"[٢٥] ولذلك فإن الحكام فى العصر الحديث يقومون بتكرار نفس الأسلوب الذى استخدموه قديما مع رجال الدين ، وهو سلاح الترغيب والترهيب مع رجال الفكر ، أى المعارضين لهم . ويرى توفيق الحكيم عدم إمكانية اندماج قوتى الفعل والتفكير فى قوة واحدة ، بل إنه يؤكد أن ذلك مستحيل[٢٦] .

وأخيرًا يلخص توفيق الحكيم مبادئ التعادلية فى الخمسة التالية:

أولاً : أنت تعادلى إذا كنت تعتقد أن الوجود هو التعادل مع الغير . والوجود التعادلى يتلخص فى هذه العبارة : "بغير الغير لا يوجد وجود" .

ثانيًا : أنت تعادلى إذا كنت تعتقد أن الفكر ينبغى أن يكون معادلاً للعمل ، وأن مسئولية الفكر هى فى حريته واستقلاله تجاه العمل .

ثالثًا : أنت تعادلى إذا اعتقدت أن الخير والشر وضعان للإنسان ، وهما يتعادلان ، ومن هنا فإن جزاء الشر ينبغى أن يكون عمل خير يعادل ما ارتكب من شر .

رابعًا : أنت تعادلى إذا كنت تعتقد أن العقل بمنطقه وشكه يجب أن يعادل ويوازن القلب بشعوره وإيمانه . أى أن الشك يمكن أن يعيش مستقلا موازيا للإيمان .

خامسًا : أنت تعادلى إذا كنت ترى أن العمل الأدبى أو الفنى يجب أن يقوم على التعادل والتوازن بين قوة التعبير وقوة التفسير (٢٧) .

ثم يعود توفيق الحكيم فيحدد "جوهر التعادلية فى ضرورة عدم أخذها بالمعنى اللغوى الذى يفيد التساوى ، ولا بمعنى الاعتدال أو التوسط فى الأمور، وإنما بمعنى التعادل الذى هو التقابل ، بحيث أن القوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناهضة. يقول : "والتعادلية فى هذا الكتاب هى الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى" ويفسر ذلك أكثر بقوله : "التعادلية هى فلسفة القوة المقابلة ، والحركة المقاومة للابتلاعية" ! (٢٨)

إلى هنا ينتهى القسم الأول من كتاب التعادلية الذى نشره توفيق الحكيم سنة ١٩٥٥ ، وكان بذلك أول مفكر مصرى ينشر نظرية فلسفية خاصة به . أما القسم الثانى الذى أضافه سنة ١٩٨٣ عن "الإسلام والتعادلية" فهو عبارة عن مجموعة ملاحظات وخواطر وتأملات حول ما ورد فى تعاليم الإسلام مرتبطًا بنظريته عن التعادلية . والواقع أن صاحب النظرية نفسه يغنينا عن تلخيصها ، لأنه هو نفسه قام بهذا التلخيص فى النقاط الآتية :

أولاً : تعادلية الكون للمحافظة على كل ما أوجده الخالق . فلا طغيان لموجود على موجود . وقد أوصى الله فى قرآنه بعدم الغلو والإسراف ، وبالعدل لعدم الإخلال بالتعادل الضرورى لتوازن عناصر البقاء : من أضخم الكواكب إلى أصغر الخلايا .

ثانيًا : الله لا يلغى وجود ما أوجده ، ولكن يغير صفة الوجود . وما نسميه الموت ليس إلغاء الوجود ، بل تغيير صفته ، ونقله من وجود دنيوى إلى وجود أخروى .

ثالثًا : الإسلام صالح لكل زمان ومكان . والمقصود أن تفسير القرآن ليس واحدا ، بل إنه متعدد بتعدد الزمان والمكان . فالنص واحد والتفسير متعدد . ولكل زمان

دولة ورجال وتفسير ! والكون متحرك فى الزمان والمكان ، وكذلك الإسلام . والإنسان متحرك فى مراحل العمر ، لا جمود ولا وقوف فى زمن واحد أو وضع ثابت . الله وحدة الثابت . وفى الإنسان شيء ثابت ، وهو المتصل بالله . أما المتصل بالدنيا فهو القابل للتغيير مثلها .

رابعًا : بشرية الإسلام : أكد القرآن على أن نبى الإسلام بشر يوحى إليه . فهو إذن محكوم ببشريته إلا فيما ينزل به وحى ، فهو محكوم بألوهية التنزيل.

خامسًا : حرية البشر : ترك الإسلام للإنسان حرية الرأى والتصرف فيما يراه نافعًا له ولمجتمعه ، وتبعًا لحسن استخدام عقله الذى خلقه الله له ، وحثه على استعماله ليدرك به عظمة الخالق فى خلقه ، ويتابع به حركة الدنيا فى الدنيا ، ويبعد عنه الجمود الذى يؤدى إلى ضعف نشاطه الفكرى ، فلا يقوى على تغيير ما بنفسه حتى يساعده الله على ما منه خيره ، مصدقا لما قاله ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ . إذن تغيير المجتمع والإنسان وبناء الأمة فى وجودها على الأرض ، ووجودها فى السماء ، ورسم الطريق إلى الوجودين هو واجب الفلسفة الإسلامية(٢٩) .

ملاحظاتى على النظرية :

أولاً : تعبر نظرية التعادلية عن فكرة أصيلة لدى توفيق الحكيم ، لم ينشئها إنشاء ، وإنما قام باستخلاصها من مجموع أعماله الأدبية والفكرية التى سبق أن كتبها ونشرها(٣٠) ، لكنه ما لبث أن توسع فيها ، وبسطها على كل ما حوله من مجالات الحياة ، وبذلك خرجت عن حدود الإجابة على سؤال أحد القراء ، لتصبح نظرية فلسفية متكاملة الأركان .

ثانيًا : قيام النظرية على التعادل بين الثنائيات الموجودة فى الكون والحياة يعد امتدادًا طبيعيا لاتجاه عام يسود الفكر المصرى ، بدءًا من تصورات الحضارة المصرية القديمة ، واعتمادًا على ما أكدته الأديان السماوية التى استقرت فى مصر (المسيحية والإسلام) والتى تقرر أهمية التعادل بين الدنيا والآخرة ، والحياة والموت ، والجسد والروح .. إلخ .

ثالثًا : أن توفيق الحكيم لا يتعامل مع فكرة التعادل بين تلك الثنائيات بصورة استاتيكية، وإنما يعتبرها نوعًا من تدافع القوى الدينامية غى العالم : فالشر لابد أن يقاومه الخير ، والظلم لابد أن يواجه بالعدل ، والعمل ينبغي أن تستمر مكافحته بالفكر .

رابعًا : نظرية التعادلية من المنابع الفكرية المنتجة ، أى التى تخرج منها وتتناسل أفكار أخرى مفيدة ، ومن ذلك مثلا ما قدمه توفيق الحكيم عن عقوبة الشر بعمل الخير ، بدلاً من حبس أو سجن مرتكبه ، الأمر الذى يزيده شرا وانتقاما من المجتمع .

خامسًا : حاول توفيق الحكيم أن تبرز فكرة سياسية واجتماعية هامة للغاية فى مجال تعادل العمل والفكر ، وضرورة أن ينأى أهل الفكر بأنفسهم عن الانخراط أو الوقوع فى شبكة العمل التى تحولهم من مفكرين – منتقدين ومصححين للأوضاع ، إلى مجرد أتباع ومبررين أو منافقين !

وأخيرًا : فإن إضافة القسم الخاص بالإسلام إلى نظرية التعادلية بعد ما يقرب من ثلاثين عاما على ظهورها – جاء شارحًا لها ومؤيدًا لكثير من عناصرها . ولعله أراد أن يدعم "نظريته الفكرية الخالصة" بطابع دينى يلقى استجابة من الجمهور . ومع ذلك فإن النظرية فى حد ذاتها لا تخرج عن النطاق الإسلامى فى مجملها ، وحتى فى تفاصيلها ، بالإضافة إلى أنها صادرة أساسًا من مفكر وأديب مسلم .

٢-نظرية وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين :

نشر الدكتور محمد كامل حسين الكتاب الذى يتضمن نظرية "وحدة المعرفة" فى عام ١٩٥٨ ، أى بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور تعادلية توفيق الحكيم . وإذا كان الرجل من أكبر أطباء العظام فى مصر ، فإنه كان يتميز أيضا بمواهب متعددة : فكرية وأدبية[٣١] إلى جانب رؤيته التى يمكن أن نصنفها فى إطار فلسفة العلوم epistemologie .

تقوم نظرية وحدة المعرفة على فكرة بسيطة ، تتلخص فيما يلى :

- فى الكون نظام .
- فى العقل نظام .
- والمعرفة هى مطابقة هذين النظامين .
- والنظامان من معدن واحد .
- والمطابقة بينهما ممكنة لما فيهما من تشابه .
- ولو لم يكونا متشابهين لاستحالت المعرفة .
- ولو لم تكن المطابقة بينهما ممكنه ما علم أحد شيئًا .

ويؤكد صاحب النظرية أن تشابه النظامين الكونى والعقلى ليس فرضا يحتاج إلى برهان ، بل هو جوهر إمكان المعرفة . ومن أنكره فقد أنكر المعرفة نفسها[٣٢] .

والسؤال الآن : إذا كان النظام الكونى ثابتا مستقرا منظما ، فلماذا لم تسايره المعرفة الإنسانية بحيث تكون هى الأخرى ثابتة مستقره منظمة ؟ والملاحظ أن هذه المعرفة ما زالت مضطربة مفككة وفيها شوائب كثيرة . فمن أين أتى ذلك ؟ لأسباب ثلاثة :

١- أنه لم يقدر للعقل الإنسان ، حين أخذ بالبحث فى أسرار الكون ، أن يبدأ من حيث كان يجب البدء ،

٢- ولم يقدر لعلمه أن ينمو نموا طبيعيا ،

٣- ولم يقدر له أن يلم بأشتات هذا العلم فيراه جملة واحدة ، بدلاً من أن يتشتت فى تفصيلاته .

تلك هى أبرز عيوب الفكر البشرى عبر تاريخه الطويل(٣٣) .

إن الترتيب الطبيعى للقوانين الكونية ، كما يقرر محمد كامل حسين ، يبدأ بأبسطها وأعمها وأدناها ، وهى قوانين المادة ، تتلوها قوانين الحياة ، ثم تأتى أرقاها وأكثرها تعقيدا وهى قوانين الإنسان . ومشكلة العقل البشرى تكمن فى أنه بدأ بالإنسانيات ، ثم أتبعها بقوانين الحياة ، وأخيرًا المادة .. أى أنه قلب الهرم رأسًا على عقب ، ومن هنا كان الاضطراب الذى حدث فى المعرفة البشرية(٣٤) .

وبيان ذلك يرجع إلى أن الكشف عن قوانين المادة يحتاج إلى أجهزة دقيقة معقدة ، وهذه لم تكن فى متناول الإنسان ، فى حين أن الإنسانيات كان أمرها سهلاً ، لأنها تعتمد على التفكير العقلى الخالص . وهكذا بدأ البحث فيها لسهولته ، واستطاع الإنسان أن يصل إلى اختراع علم المنطق الذى يميز بين صواب المقولات العقلية من خطأها ، بينما ظل الواقع ، الذى تدرسه علوم المادة والحياة ، بعيدًا عن هذا العلم ، وغير خاضع لمعاييره .

وهناك عيوب ثلاثة رافقت نظام المعرفة منذ البداية حتى وقتنا الحاضر:

العيب الأول : استقلال كل مجال من مجالات المعرفة بنظمه وقوانينه .

العيب الثانى : البدء بأواخر العلوم بدلاً من أولاها .

العيب الثالث : اختلاف النمو فى مجالات المعرفة . فبينما تراكمت نتائج الإنسانيات خلال عشرات القرون ، لم تصبح علوم الحياة مقرره إلا فى القرن التاسع عشر ، ولم يتبين العلماء الأسس الثابتة للطبيعيات إلا فى القرن العشرين.

وهكذا فإن تصحيح الوضع يتطلب إعادة الهرم بحيث نبدأ بقاعدته : علوم الطبيعة والمادة ، ثم نقيم على نتائجها علوم الحياة والبيولوجيا ، لكى ننتهى أخيرًا بالإنسانيات ، مستفيدين فى نفس الوقت من كل النتائج العلمية السابقة فى المجالين الأول والثانى(٣٥) .

يقول محمد كامل حسين : "وعلى ذلك فإن مدار البحث فى هذه الرسالة لن يكون إيجاد حقيقة علمية جديدة ، أو قوانين جديدة ، أو مذهبا جديدا ، بل ستكون

غايته : **الجمع بين فروع المعرفة جميعا يبين لنا الصورة الكاملة للمعرفة كلها** . عند ذلك نتبين وحدة التفكير ، ووحدة النظم الكونية ، ويكون علينا ، إذا اتسعت لنا الصورة كاملة ، أن نسقط من المعرفة كل ما لا يتفق مع هذه الصورة"[٣٦] .

ولكى تكون صورة كاملة للمعرفة ، لابد أن نبحث فى طبيعة جهاز التفكير ، وهو العقل . وتكفى الإشارة هنا إلى خصائصه الثلاث الآتية :

- أنه لا يقبل الفوضى
- أنه لا يحتمل الفراغ .
- أنه ينزع إلى تجسيد المعنويات[٣٧] .

وبالنسبة إلى مذاهب التفكير الكبرى التى سادت فى العالم ، فإن محمد كامل حسين يحددها فى اثنين رئيسيين :

الأول : خرافى علمى يهدف إلى ربط الأشياء ، وكشف العلاقات السببية بينها ، ويهتم بالجزئيات .

والثانى : فلسفى دينى يركز على الغايات ، ونظرته أكثر شمولاً ، ولا يهتم كثيرًا بالتفاصيل[٣٨] .

أما الجمع بين الخرافة والعلم فى مذهب أو اتجاه واحد ، فإن صاحب النظرية يرى أن الخرافات : أول العلم ، بمعنى أن الخرافة نظرية لم تثبت ، والعلم خرافات ثبتت أصولها ، واطردت نتائجها إلى حد ما . ومما يلاحظ هنا أن جهاز التفكير ، العقل ، لا يؤثر فى حقائق الأمور نفسها ، بل إن دوره ينحصر فى محاولة الفهم ، واستقبال ما يقرره الواقع من قوانين ، ثم القيام بالبرهنة عليها وتصنيفها فى مكانها المناسب من نظام المعرفة العام .

أن السعى إلى إقامة نظام جديد للمعرفة يتطلب بالضرورة هدمًا لقواعد النظام القديم ، الذى يحتوى على أخطاء رئيسية ، يحددها محمد كامل حسين فى الأربعة التالية :

١- فكرة الغائية .

٢- التفكير الثنائى .

٣- مفهومنا للزمن .

٤- تصورنا للحقيقة والسببية .

وبعد أن يبين مدى الخلل فى هذه القوانين القائمة ، والتى سيطرت على الفكر الإنسانى منذ بدأ حتى الآن[٣٩] ، يحاول أن يقيم النظام الجديد للمعرفة على عدة أسس أهمها :

نظرية تفاضل القوانين (هيرارشية القوانين)[٤٠] . وهو يؤكد أن هذه النظرية ليست قابلة للصواب والخطأ (كذا) لأنها مستمدة من القوانين الطبيعية التى ثبت صدقها ، والتى يعد دليل صدقها أو صوابها مطابقتها للواقع ، وبرهان ثبوتها إمكان حساب نتائجها رياضيا ، والتى لا استثناء فيها . وتقوم النظرية على سبعة قواعد هى:

القاعدة الأولى : الأشياء وقوانينها شئ واحد ، لا وجود لأحدها دون الآخر . الأشياء هى التى تجسم القوانين ، والقوانين هى التى توجد الأشياء .

القاعدة الثانية : إذا كان قانونان لا يعمل أحدهما إلا فيما سبق أن عمل فيه الآخر كان أولهما أعلى من الثانى . القوانين الأعلى أكثر تعقيدًا من الأدنى .

القاعدة الثالثة : القانون الأعلى لا يتعدى عمله الأشياء التى هو مهيأ لها ، ولا أثر له فى تغيير عمل القانون الأدنى .

القاعدة الرابعة : يعمل القانون الأعلى فى "تاريخ حياة" ما هو أدنى منه دون أن يغير من قوانين هذا الذى هو أدنى . وهذا الأثر الذى يحدثه القانون الأعلى فى حياة ما هو أدنى هو القضاء والقدر .

القاعدة الخامسة : يستطيع الشىء الأدنى أن يعرف وجود ما هو أعلى ، ولكنه لا يعرف من صفاته وخواصه إلا ما يتعلق بقانونه الأدنى ، ومن المستحيل عليه أن يعرف كنه ما هو أعلى منه من القوانين والأشياء .

القاعدة السادسة : فى كل طبقة من القوانين وبين الطبقات المختلفة تدرج يجعلها منظمة تنظيمًا تكون فيه الأشياء والقوانين الدنيا أعم وأبسط وأثبت من العليا التى تزداد فى رقيها تخصيصًا وتعقيدًا وقلقًا .

القاعدة السابعة : كل شيء وقانون ينظر إلى ما هو أعلى منه على أنه إله قادر قاهر لا يسأل عما يفعل ، ولا تفهم حكمته التى لا يمكن استنتاجها طبيعيا من قوانين هذا الذى هو أدنى(٤١) .

ومن خلال محاولة محمد كامل حسين تطبيق هذه القواعد على النظام الكونى الذى يبدأ من البروتون والالكترون – أصغر جزء فى المادة – مرورا بمركبات الجماد ، والنبات والحيوان ، وانتهاء بأكثرها تعقيدًا وهو الإنسان .. الذى يمثل العضو العصبى (المخ) أكثر أجهزته تعقيدًا ، ويحتوى على كل من الذاكرة والعقل ، وبالتالى يقدر على إدراك المعنويات ، وهى ثلاثة : العلم، والجمال ، والفضائل . إذا كان الجمال حسيا ، فإن الفضائل جمال عقلى (٤٢)

وباعتبار د٠محمد كامل حسين مفكرا مصريا ومؤمنا ، فإنه يسعى بكل الوسائل لكى يضع الإيمان فى مكانه من هذا التصنيف الكونى والمعرفة ، ولذلك يتحدث عن تصور الإنسان لله تعالى فيقول : "الله بالنسبة للإنسان : كالإنسان بالنسبة للنحلة مثلا حين يهىء لها الإنسان الراحة والغذاء ويعفيها من جهد صنع الشمع . كل ذلك عن علم وقدرة وفهم وإرادة . فهى تعلم بوجود شيء عال قادر مريد دون أن تستطيع تصور الإنسان ، كذلك الإنسان يدرك وجود ذات علية عالمة قادرة مريدة تعمل فى حياته ، ولكنه لا يستطيع أن يتصورها على حقيقتها(٤٣) .

ويقول أيضًا : كل ما يستطيع أن يعلمه الإنسان عن الله هو وجوده وأن بيده القضاء والقدر . وكل محاولة يبذلها لمعرفة كنهه ، سبحانه وتعالى ، محكوم عليها بالإخفاق حتما . أما وجود الله فثابت ... ووجود القضاء والقدر دليل على وجود قوة عليا وقانون أرقى منا فهما بذلك . وبالنسبة للحرية الإنسانية فى ظل الإيمان بالقضاء والقدر ، فإن كل شيء حر فى عمل ما يريد فى دائرة حدود القوانين الخاصة به . ولا تعارض بين هذا وبين السببية(٤٤) . والملاحظ هنا أن الدكتور محمد حسين كامل يلجأ إلى الدين ، وبخاصة الإسلام، لكى يستمد منه بعض الأدلة التى أوردها لتأكيد وجود الله تعالى وحفظه لكل ما فى السماوات والأرض ، وتسخيره للإنسان . أما باقى ملاحظاتى على النظرية فتتلخص فيما يلى :

أولاً : أن كتاب وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين محاولة فكرية جريئة فـــى مجال المنهج Méthodologie ، وأكاد أذهب إلى أنها تشبه من وجوه كثيرة المحاولة التى سبق أن قام بها ديكارت (ت ١٦٥٠) فى كتابه الشهير "مقال فى المنهج" والـــذى كان له تأثير كبير فى اتجاه الفكر الحديث ، وخروجه من عباءة المنطـــق الأرســـطى الذى سيطر على العقل الإنسانى لما يزيد عن ألفى عام .

ثانيًا : يسعى صاحب النظرية إلى هدم القواعد التـــى يقـــوم عليهـــا النظـــام الفكرى التقليدى ، وإحلال نظام جديد للمعرفة ، يقوم على فكرة تدرج القوانين ، التى يرى أنها فكرة علمية خالصة ، تفسر بصورة موضوعية الظواهر الطبيعية والحياتية، بعيدًا عن افتراضات وتهويمات العقل الإنسانى القابلة فى الغالب للصواب والخطأ .

ثالثًا : يغلب على النظرية التفسير العلمى باعتبار تخصص صاحبها، وهـــو يذهب فى تحليلاته أحيانًا إلى إغفال دور الدين الذى يجيب بوضوح على كثيـــر مـــن الأفكار التى رفضها صاحب النظرية ، ومن أبرزها فكرة الغائية .

رابعًا : يجمع صاحب النظرية بين التفكير الفلسفى والدين فى اتجاه واحـــد ، وقد أداه ذلك إلى الوقوع فى صدام مع بعض الحقائق التى يقررها الدين .

خامسًا : ترجمة محمد كامل حسين لمصطلح (هيرارشـــية القـــوانين) بـــــ (تفاضل القوانين) فى رأيى ليس دقيقًا ، والأدق منه مصطلح (تـــدرج القـــوانين) لأن المصطلح الأجنبى يدل على الترتيب أكثر مما يدل على الأفضلية .

وأخيرًا : انشغل الوسط الثقافى بالحوار العنيف والساخر أيضا الـــذى جـــرى بين العقاد وزكى نجيب محمود من ناحية ، وبين صاحب نظرية وحدة المعرفة مـــن ناحية أخرى . وقد تركز حول : هل الكتاب مقتبس أو حتـــى مـــسروق مـــن فكـــرة الفيلسوف الإنجليزى الكسندر صمويل أم أنه من أفكار محمد كامل حسين نفسه ؟ وقد أدى هذا الحوار إلى إبعاد الدارسين عن الكتاب ، وعن الفكرة الهامة التى وردت فيه، وعن النظرية التى قام ببلورتها فى أسلوب واضح ، وبأدلة مقنعة فى أغلب الأحيان .

٣-نظرية الجوانية لعثمان أمين :

نشر الدكتور عثمان أمين كتابه بعنوان "الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة" فى عام ١٩٦٣ ، أى بعد ظهور "وحدة المعرفة" لمحمد كامل حسين بخمس سنوات ، ويعد أكبر المؤلفات الثلاثة التى نعرضها هنا حجما ، حيث يبلغ ٣٤٠ صفحة من القطع الكبير ، خصص الباب الأول منه (أكثر من مائة صفحة) للحديث عن نشأته ، والجو العائلى الذى عاشه ، وفترة شبابه التى كان يلاحظ فيها الناس والأحداث فى مصر ، خلال تلك الفترة ، وكذلك القراءات التى أثرت فى ثقافته، والأساتذة والأعلام الذين التقى بهم أو قرأ لهم ، وكان لهم أثر واضح فى تكوينه العلمى .

وعلى الرغم من أن كثيرًا من عناصر الجوانيه ، كما يراها عثمان أمين، قد وردت فى هذا الباب إلا أنه يخصص الباب الثانى للإجابة على سؤال مباشر هو : ما الجوانية ؟ وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى فى هذا البحث .

يقول عثمان أمين : الجوانية عندى "فلسفة" ، وخير من هذا "طريقة فى التفلسف" ، ولا أقول "مذهب" : لأن المذهب شأنه أن يكون مغلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة ، وحبست تأملاته فى نطاق معين ، بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا ، متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة ، وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر السالكين إلى يوم الدين" (٤٥) .

ومع ذلك فإنه يعود فيقول : فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية بمعنى أن تنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر ، وأن تلتمس الباطن دون أن تقنع بالظاهر ، وأن تبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج ، وأن تلتفت إلى المعنى وإلى الكيف وإلى القيمة وإلى الماهية وإلى الروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعَرَض والعيان"(٤٦) .

ويمثل لذلك بما روى عن سقراط حين رأى رجلاً وسيما ، بدينا ، قوى الأركان ، متين البنيان ، فقال له : يا هذا .. كلمنى حتى أراك(٤٧) .

ومثال آخر : روى أن رجلاً تكلم عند معاوية بكلام طويل لا جدوى منه ، ولما أطال قال : أأسكت يا أمير المؤمنين ؟ قال معاوية ! وهل تكلمت؟!(٤٨) .

ويرى عثمان أمين أن الرسول ﷺ قد عبر عن معنى الجوانية فى كثير من أحاديثه . ومن أكثرها دلالة : "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" وأيضا : مَنْ لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه" وأيضا : "كم من قائم ، حظه من صلاته التعب والنصب" ! (٤٩) .

أما بالنسبة إلى من يرغب فى الحصول على المعرفة الجوانية ، فعليه أن يلجأ إلى تطبيق منهج معايشتها من الداخل ، وليس مجرد تناولها من الخارج. وإلى هذا أشار أفلاطون فى رسالته السابعة حين شبه تلك المعرفة بنور ينفجر فى النفس بواسطة نار اشتعلت فى نفس أخرى ! وأكده الغزالى فى كتابه "إحياء علوم الدين" بمثال الحوض المحفور فى الأرض ، والذى يمكن تزويده بالماء من أعلى بواسطة روافد الأنهار ، كما يمكن أن يندفع فيه الماء من باطن الأرض "ويكون ذلك أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر"(٥٠) .

ويرى عثمان أمين أن الفلسفة لا تستطيع أن تجاوز نطاق الوعى الإنسانى ، الذى هو نوع من الكشف الباطن أو الوحى الداخلى . وهذا الوعى على أنحاء : فيكون وعيا عقليا أو دينيا أو أخلاقيا . ولذلك وجدنا الفلاسفة الأصليين متفقين على الحقائق الثلاث الكبرى : روحانية النفس ، ووجود الله ، وقانون الأخلاق ، ومن المقرر أن الوعى الإنسانى يحتوى على مستويات كثيرة من الوجود ، وفيه مراتب عديدة من الكمال . لكن التجريبيين والوضعيين لم يروا فيه إلا المراتب الدنيا ، مراتب الأحاسيس ، فى حين أن العقليين والمثاليين إنما رأوا المراتب العليا ، مراتب الأفكار والمثل(٥١) .

وهكذا فإن الجوانية – كما يؤكد صاحبها – تحتوى على ضرب من الميتافيزيقا ، يمكن أن نسميه "ميتافيزيقا الرؤية الواعية" التى هى أقرب إلى الرؤية الفنية . فهى ليست رؤية حسية فزيولوجية ، بل هى رؤية روحية نفسية، ترى بالعين الداخلية ، أو عين البصيرة ، كما يقول الغزالى . ويشرح برجسون هذا المعنى بمثال الشخص الذى يلتقط صورا فوتوغرافية لمدينة ما من مختلف جوانبها ، ثم يقوم بوضع

هذه الصور إلى جانب بعضها لاستكمال منظرها الكلى ، فمن المؤكد أن ذلك لا يعدل على الإطلاق المدينة نفسها التى تتجول فى شوارعها . ونفس الأمر يحدث بالنسبة لترجمة قصيدة ما إلى كل لغات العالم فإنها لن تعطى أبدًا المعنى الباطن الأصل الذى حاولت نقله إلى تلك اللغات[٥٢].

إن الجوانية تتجاوز المظهر الخارجي للأشياء ، محاولة الغوص فى أعماقها. وغالبا ما تحتوى هذه الأعماق على قيم روحية أبدية لا ما يسعى إليه العقل والعلم من محاولة الإمساك بالحسيات والوقائع الزمنية المؤقتة . ولا تدعى الجوانية أنها سوف تمتلك الحقيقة ، فهذا أمر مستبعد تماما ، بل إنها تظل فى محاولة مستمرة من أجل بلوغها ، وبذل الجهد الداخلى أو الجوانى من أجل التعرف عليها . وتؤمن الجوانية بأن القوة الحقيقية هى قوة الروح والمثل الأعلى ، وأن السلطة التى ظفر بها الإنسان على العالم الخارجى ، عالم المادة والأجسام ، قد أضلته عن قوته الأصيلة التى هى المثالية الروحية[٥٣] .

هذا ما يمكن أن نعتبره الجانب النظرى فى فكرة عثمان أمين عن الجوانية ، أما جوانبها التطبيقية فقد راح يعرضها بعد ذلك فى مجالات : اللغة العربية ، والأخلاق الإسلامية ، ورسالة الأمة العربية ، مستطردًا بعد ذلك إلى روح الثورة التى قادها الزعيم جمال عبد الناصر ، ومتوقفا بعد ذلك عند الغزالى فى جوانيته الأخلاقية، ثم فى أدب العقاد ، ودراسته للمسيح عليه السلام .

وهنا يبدو بوضوح مدى التباعد والتنوع الذى يظهر من حشد هذه المجالات المختلفة ، وعملية الاختيار غير المنهجى الذى قامت عليه ، الأمر الذى أدى فى الغالب إلى تشتيت الانتباه عن جوهر النظرية التى عرضها عثمان أمين. وسوف نشير باختصار إلى أهم هذه المجالات :

فى **مجال اللغة العربية** ، يخصص عثمان أمين بابًا كاملاً (١٤٩-١٨٤) لبيان فلسفتها ، أى عناصر قوتها وجمالها ، وعوامل بقائها وانتشارها . ويمكن أن نلخص هذه العناصر والعوامل فيما يلى :

١-النزوع نحو المثالية ، أى تفضيل الفكرة والخاطر على الصورة المادية والتجربة الحسية .

٢- الحضور الجوانى بمعنى أن الضمائر حاضرة فى كل فعل .

٣- الصدارة للمعنى على اللفظ ، الذى هو مجرد وسيلة وواسطة .

٤- الإعراب الذى يتوصل به إلى بيان المعانى .

٥- رسم الظلال والألوان للشيء الواحد ، بمعنى وفرة الألفاظ التى تشير إلى درجاته وأحواله .

٦- الحرص على الإيجاز مع دقة التعبير ، ومنها "جوامع الكلم" للرسول ﷺ .

٧- الدعوة إلى الحركة والاتجاه للقوة : كلمة واحدة عند العرب تثيرهم للفعل !

٨- الوعى والفهم قبل النطق والسمع .

وفى **مجال الأخلاق الإسلامية** [٥٤] ، استطاع عثمان أمين أن يعثر على العديد من المواد التى يدعم بها نظريته الجوانية ، سواء فى تعاليم القرآن الكريم، أو فى السنة النبوية ، وسيرة السلف الصالح ، لكنه توقف بصفة خاصة عند على بن أبى طالب ، وأخلاقه الفروسية ، ثم عرج إلى الأخلاق عند الصوفية ، مستمدًا الكثير من الغزالى الذى توسع فى هذا المجال .

ويرى عثمان أمين أن الفرائض التى شرعها الإسلام ذات وشائج قوية ، تربطها بالمبادئ الأخلاقية التى تحقق للفرد كرامته الإنسانية وحريته ومسئوليته، وحسن نيته واستقامة ضميره .. وهذه كلها دعائم تقوم عليها الجوانية[٥٥] .

أما الباب الخامس من الكتاب ، والذى جعل عنوانه **"فى رسالة الأمة العربية"**[٥٦] فقد تحدث فيه عن أن الأمة العربية تحمل رسالة جوانية (كذا) وأن الجوانية هى روح الاشتراكية العربية (كذا أيضا) وأخيرًا دور المثقف فى المجتمع الفاضل . وفى رأيى أن هذا الباب قد أقحم على الكتاب ، وعلى النظرية نفسها إقحاما، بفعل الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التى عاشها عثمان أمين فى تلك الفترة، والتى يبدو أنه كان مضطرًا إلى مجاراة الوضع القائم فى مصر حينئذ ، حيث كان

يروج للكثير من الشعارات الرنانة ، التى لم يكن لها فى ضمير النـــاس – باســتثناء المنتفعين من النظام – أى انعكاس حقيقى .. أى جوانى !

لكن عثمان أمين يعود – بعد هذا الباب – فيتحدث عن الدين باعتباره البعــد الجوانى الحقيقى لإنسان ، وذلك على أساس أن جوهر الدين هو الإيمان بالله وبالغيب. وهذا الإيمان يقوم على ثنائية العالم ، أعنى عالم الطبيعة وعــالم الــروح ، أو عــالم الشهادة وعالم الغيب ، لذلك فإن الدين يدفع الإنسان ويوجهه إلى البعد الجوانى فــى الحياة ، وهو البعد الذى يتجاوز الظاهر إلى الباطن ، وكذلك عالم المادة إلــى عــالم الروح(٥٧) .

وفى ختام كتابه ، يجمع عثمان أمين بعض المقالات الــصحفية أو البحــوث التى ألقاها فى مؤتمرات حول : الجوانى والبرانى فــى اللغــة العربيــة (مكــرر) ، والجوانية الأخلاقية عند الغزالى (مكرر) ، والجوانيــة فــى أدب العقــاد (مكــرر) ، والجوانية فى نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح عليه السلام (٥٨).

ملاحظاتى على النظرية :

أولاً : النظرية تمتاز بصدورها عن فيلسوف مصرى – مسلم ، يؤمن بــالقيم الروحية ، ويتجذر الحس الدينى فى أعماقه . وقد استعان بثقافته الواسعة فى الفلــسفة الغربية والحديثة ، وبقراءاته الواعية فى التراث العربى والإسلامى لكى يلتقط منهــا كل التفاصيل التى تدعم نظريته ، ثم بلور فكرته الأساسية فى إعلاء جانــب الــروح على جانب المادة ، والتركيز على بواطن الأمور بدلاً مــن الوقــوف الــشكلى عنــد مظاهرها الخارجية .

ثانيًا : أن نظرية الجوانية ، رغم روابطها الشديدة بالمثالية الفلسفية ، إلا أنها تتميز لدى عثمان أمين بطابعها المصرى ، أى النابع من الروح المصرية الموجــودة حتى الآن فى الشعب المصرى ، وطبقاته الدنيا التى تراكمت فــى وعيهــا عــصور طويلة من الحضارة المصرية القديمة ، والأديان السماوية المتعاقبة .

ثالثًا : يحسب لعثمان أمين خلال عرضه للجوانية ثورته القوية ، والتى يمكن أن تستمر حتى الآن ، ضد المظهرية ، والشكلية ، والأفعال الخالية من مراعاة الضمير ، والسلوكيات الخادعة ، وكل ما من شأنه أن يخلو من الصدق والإخلاص .

رابعًا : نجح عثمان أمين فى دقة استشهاده بالنصوص التى تؤيد فكرته عن الجوانية ، سواء من أقوال كبار الفلاسفة الغربيين ، أو من أعلام الفكر الإسلامى . وهى ميزة لا نكاد نجدها إلا عند قلة نادرة من المفكرين المصريين الذين تعمقوا فى دراسة الجانبين معا .

خامسًا : ان اندفاع عثمان أمين فى محاولة بيان صحة نظريته الجوانية جعله يغفل كثيرًا عن الاهتمام بالجانب المادى وأثره فى حياة الأفراد والمجتمعات . لكننا نسرع فنلتمس له العذر برغبته الصادقة فى محاولة ايقاظ همة الشعب المصرى ، ودفعه إلى طرح النفاق والانخداع بالمظهر الخارجي للأمور دون التعمق فى جوهرها.

سادسًا : تكاد نظرية الجوانية ، وفكرتها الأساسية تكون مستمدة فى معظم مقوماتها من التصوف الإسلامى ، الذى اهتم بالنفس الإنسانية ، وميز الحقيقة من الشريعة ، وأعلى الباطن على الظاهر . وهناك العديد من أعلام التصوف الإسلامى ، وخاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين يكادون يعبرون بأقوالهم عما بلوره عثمان أمين فى نظرية الجوانية ، وأخص بالذكر من بين هؤلاء : المحاسبى ، والحكيم الترمذي .

خاتمة ونتائج :

فى غضون ثمانى سنوات فقط ، ظهرت فى مصر هذه النظريات الفلسفية الثلاث . ومن غير الممكن أن يحدث ذلك مصادفة ، بل إن الواقع المصرى فى تلك الفترة (١٩٥٥-١٩٦٣) لابد أن يكون له أثره المباشر ، أو حتى غير المباشر ، فى دفع أولئك المفكرين الثلاثة إلى إصدار مثل هذه النظريات . وهنا مجال مفتوح لدراسة تاريخية يمكن أن يقوم بها أحد الباحثين حول هذا الموضوع .

أما أهم النتائج التى نخرج بها من هذا البحث ، فأجملها فيما يلى :

١- النظريات الفلسفية الثلاث تثبت – ولو جزئيا – إمكانية وجود فلسفة مصرية بالمعنى المحدد للكلمة ، وقد كان من أغرب الأمور أن الشعب المصرى – بتاريخه الطويل وحضارته العريقة – يخلو من وجود فلسفة ذات شخصية خاصة بها ، كما هو الحال لدى شعوب أقصر تاريخا وربما أقل حضارة مثل الشعوب اليونانية والفرنسية والألمانية والانجليزية .

٢- أن المفكرين المصريين الثلاث الذين صرحوا بإنتاج أو بابداع هذه النظريات قد جمع كل منهم بين الثقافة الغربية ، القديمة والحديثة ، وبين الثقافة العربية والإسلامية . وقد أعادوا بذلك ما كان يحدث فى الفلسفة الإسلامية لدى أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ..

٣- على الرغم مما يبدو من التنوع فى النظريات الثلاث ، نتيجة صدورها من مفكرين ذوى مشارب متباينة (فأحدهم طبيب ، والثانى دارس فلسفة ، والثالث أديب روائى) فإنها تتكامل فيما بينها لتقدم رؤية مصرية ذات طابع خاص بها ، حيث تنزع نظرية (وحدة المعرفة) إلى تفسير الكون والحياة تفسيرًا علميًا ، وتركز (الجوانية) على الجانب الباطنى فى التجربة الإنسانية، وتتجه (التعادلية) إلى نظرة متوازنة بين القوى التى تتحكم فى الكون والحياة من خلال تدافعها فيما بينها .

٤- أن المجتمع المصرى فى الفترة التى ظهرت فيه هذه النظريات الفلسفية الثلاث لم يكن – فيما يبدو – مؤهلا لتقبلها فضلاً عن استيعابها والإفادة منها : فقد حاولت

(وحدة المعرفة) أن تزيل عن عينيه غشاوة الفهم العشوائى لقوانين الطبيعة والحياة ، وتنبهه إلى أهمية المنهج العلمى للمعرفة الصحيحة ، وراحت الجوانية تدفعه دفعًا إلى عدم الأخذ بالمظاهر ، وضرورة البحث فى أعماق الأشياء والأحداث ، أما التعادلية فقد قدمت له نظرة متوازنة للأمور حتى يدرك المعنى الكلى للحياة ، بدلاً من أن يقصر نظره على جانب واحد منها .

٥- وإذا كنا لا نلوم كثيرة الحركة الثقافية فى المجتمع المصرى التى لم تحسن استقبال تلك النظريات ، فإننا نتجه باللوم الأكبر لأقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية – وكانت قد بدأت نشاطها بالفعل – التى لم تعكف على دراستها ، واستخلاص النتائج المترتبة عليها ، خاصة وأن أصحابها قد صرحوا بأنهم يقدمون لمجتمعهم فكرًا جديدا ، ومفيدا ، وإصلاحيا .

٦- أن إنفاق الوقت والجهد فى بحث مصادر هذه النظريات : من أين أتت ؟ وما هى العناصر الأجنبية التى أخذتها من غيرها ؟ يمكن أن يتأخر بعد البحث الموضوعى المباشر لأفكارها الأساسية ، وما الذى يمكن أن تفيد به المجتمع المصرى ؟ والوسائل التى تطرحها فى هذا الصدد ؟

٧- إننى أهدف من عرض هذه النظريات الثلاث – مجمعة لأول مرة بهذا الشكل – إلى أمرين :

أ- توجيه أنظار شباب الباحثين فى الفلسفة بخاصة ، والمثقفين عموما ، إلى إعادة مناقشة ما جاء فى هذه النظريات ، وإلقاء الضوء عليها ، وإعادة الاعتبار لها .

ب- استمرار الكشف عن نظريات وأفكار أخرى مشابهة حتى نتمكن فى النهاية من بناء فلسفة مصرية ، ذات شخصية محددة ، ومرتبطة بالشعب المصرى صاحب التاريخ الطويل ، والحضارة العريقة ، والذى لا يقل بحال من الأحوال عن الشعوب الأحدث منه ، والتى استطاعت أن تكون فلسفات خاصة بها .

* *

هوامش البحث

(١) التعادلية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٥٥ ، ثم أعاد توفيق الحكيم نشره بعنوان "التعادلية مع التعادلية والإسلام" فى نفس المكتبة ١٩٨٣ ، وهو ما اعتمدنا عليه. أما وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين لنشرت فى مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ ، وأخيرًا الجوانية لعثمان أمين ، فنشرت فى دار القلم بالقاهرة ١٩٦٣ .

(٢) هو الكسندر صمويل ، الذى نشر كتابه Space, Time and Diety أى المكان والزمان والربوبية ، ونشر فى عام ١٩٣٤ . وانظر تداعيات القضية فى الكتاب القيم الذى ألفه د. محمد الجوادى : الدكتور محمد كامل حسين عالما ومفكرًا وأديبا ، الهيئة المصرية العامة ١٩٧٩ .

(٣) نشر فى سلسلة "دراسات عربية وإسلامية الجزء ٢٩ .

(٤) انظر كتابنا بعنوان "الفلسفة المصرية من الأمثال الشعبية" ، دار الهانى ٢٠٠٨ وهو موضوع على موقعنا على الانترنت www. Hamedtaher.com .

(٥) التعادلية ، ص٣٣ .

(٦) التعادلية ص١٦٣ ، ١٦٤ .

(٧) نفس الأمر سوف نجده عند عثمان أمين ، بعد أن عرض نظريته فى الجوانية ، ثم راح يدعمها بتعاليم الإسلام .

(٨) التعادلية ، ص٣٩ .

(٩) التعادلية ، ص٤٢ ، ٤٣ .

(١٠) التعادلية ، ص٤٥ .

(١١) السابق ، نفس الصفحة .

(١٢) السابق ص٤٧ .

(١٣) السابق ص٥٢ ، ٥٣ .

(١٤) السابق ، ص٥٨ .

(١٥) السابق ، ص٦٦ وما بعدها .

(١٦) السابق ، ص٧٠ .

(١٧) السابق ، ص٥٥ ، وأيضًا ٧٠ .

(١٨) السابق ، ص٧١ .

(١٩) السابق ، ص٧٢ .

(٢٠) السابق ، الصفحات ٧٢-٧٨ .

(٢١) السابق ، ص٨٠ .

(٢٢) السابق ، ص٧٨ .

(٢٣) السابق ، ص٨١ .

(٢٤) السابق ، ص٨٤ .

(٢٥) السابق ، ص٩١ .

(٢٦) السابق ، ص٩٥ .

(٢٧) السابق ص١٤٤-١٤٦ .

(٢٨) السابق ، ص١٥٩ .

(٢٩) السابق صفحات ٢٣١-٢٣٤ .

(٣٠) انظر قائمة أعماله فى أول كتاب التعادلية ، ونخص بالذكر : تأملات فى السياسة ، حديث مع الكواكب ، بالإضافة طبعًا إلى أعماله الروائية وقصصه القصيرة التى تمتلئ بالأفكار الفلسفية .

(٣١) من أهم أعماله فى هذه المجالات : الوادى المقدس ، الذى يقدم تفسيرًا للدين ، والتحليل البيولوجى للتاريخ، أما روايته "قرية ظالمة" فقد طارت باسمه فى الخارج ، دون أن يكون لها نفس التقدير فى مصر والعالم العربى - انظر كتاب د. محمد الجوادى عن د. محمد كامل حسين ، الذى جمع فيه تراث الرجل، ونوه بأهميته فى حياتنا الفكرية والثقافية ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩ .

(٣٢) وحدة المعرفة ، ص١ .

(٣٣) السابق ، ص٣ .

(٣٤) السابق ، نفس الصفحة .

(٣٥) السابق ، ص٤-١٠ .

(٣٦) السابق ، ص١٠ .

(٣٧) السابق ، ص١٢ .

(٣٨) السابق ، ص١٦ .

(٣٩) السابق ، صفحات ٢٩-٥٦ .

(٤٠) السابق ، ص٥٧ .

(٤١) السابق ، ص٥٩ .

(٤٢) السابق ، ص٦٣ .

(٤٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٤٤) السابق ، ص١٦٣ ، ١٦٤ .

(٤٥) الجوائقة ، ص١١٣ .

(٤٦) السابق ، نفس الصفحة .

(٤٧) السابق ، نفس الصفحة .

(٤٨) السابق ، ص١١٦ .

(٤٩) السابق ، ص١١٩ .

(٥٠) السابق ، ص١٢٦ .

(٥١) السابق ، ص١٢٧ وما بعدها .

(٥٢) السابق ، ص١٢٩ ، ١٣٠ .

(٥٣) السابق ، ص١٣٦ ، ١٣٧ .

(٥٤) السابق ، ص١٨٧ وما بعدها .

(٥٥) السابق ، ص١٩١ .

(٥٦) الصفحات ٢٢٥-٢٤٩ .

(٥٧) ص٢٥٣ وما بعدها .

(٥٨) الصفحات ٢٦٧-٣١٥ .

أهم مراجع البحث :

• أميره حلمى مطر (د.)

– أحمد لطفى السيد فيلسوفا . بحث ضمن الكتاب التذكارى عنه . المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٦ .

• توفيق الحكيم

– تأملات فى السياسة . مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٥٤ .

– حديث مع الكوكب (حوار فلسفى) . مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٧٤ .

– التعادلية ، مع الإسلام والتعادلية . مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٨٣ .

•جمال حمدان (د.)

– شخصية مصر . كتابة الهلال ، القاهرة ١٩٩٣ .

• حامد طاهر (د.)

– الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث . ط٢ . مكتبة النهضة المصرية ٢٠٠٧

– الفلسفة المصرية من الأمثال الشعبية . دار الهانى ، القاهرة ٢٠٠٨

– نحو التأصيل لفلسفة مصرية

بحث فى كل من "دراسات عربية وإسلامية" جـ٢٧ ومجلة "ابداع" العدد ٤٨ .

وهو موضوع على موقع الأنترنت

www. hamedtaher. com

• حسين المرصفى

– الكلم الثمان . نشر ودراسة د. أحمد زكريا الشلr – الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٤ .

• ديرموند ستيورات

– القاهرة – ترجمة يحى حقى . ط. الهلال . مارس ١٩٦٩ .

• زكى نجيب محمود (د.)

– تعادلية الحكيم– مقال نشر فى مجلة الهلال ، فبراير ١٩٦٨، واعاد توفيق نشره فى مقدمة التعادلية ١٩٨٣ .

• عثمان أمين (د.)

– الجوانية ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٣ .

– ديكارت ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ .

– رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى – المكتبة الثقافية . القاهرة ١٩٦١ .

• الفارابى

– إحصاء العلوم – تحقيق د. عثان أمين – دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨ .

* فتحى رضوان

– أفكار الكبار – الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ .

* لويس عوض (د.)

– تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ جـ١ ، ٢
الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ .

* محمد الجوادى (د.)

– الدكتور محمد كامل حسين : عالما ومفكرا وأديبا . ط ثانية – الهيئة المصرية للكتاب٢٠٠٣ .
وكانت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨ ، وهى التى حازت على جائزة مجمع اللغة العربية .

* محمد حسنين هيكل (د.)

– مصر والقرن الواحد والعشرون – دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٤ .

* محمد كامل حسين (د.)

– حول وحدة المعرفة . مقال بمجلة المجلة ، القاهرة ، يناير ١٩٦٣ .

– وحدة المعرفة . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ .

* نسيم مجلى

– ابن سينا القرن العشرين (عند د. محمد كامل حسين) سلسلة أعلام العرب (١٣٣) القاهرة ١٩٨٨ .

• •

قائمة الأبحاث

التى صدرت فى الأجزاء السابقة

من سلسلة " دراسات عربية وإسلامية "

الجزء الأول

- قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم — أ.د. عبدالرحمن عوف
- من قضايا المنهج فى علم الكلام — أ.د. حسن الشافعى
- المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى — أ.د. أحمد يوسف
- مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية — أ.د. مصطفى حلمى
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى — أ.د. حامد طاهر
- دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية — أ.د. السعيد بدوى
- فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة — أ.د. حمدى السكوت
- قضية التأثير على شعراء التروبادور — أ.د. أحمد درويش

الجزء الثانى

- مفهوم التطور فى الفكر العربى — د. محفوظ عزام
- تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى — أ.د. حامد طاهر
- التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر — أ.د. محمد بلتاجى
- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها — أ.د. أحمد طاهر حسنين
- تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى لبلاشير — ترجمة د. أحمد درويش
- المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة — أ.د. محمد فتوح أحمد
- موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى — أ.د. طه وادى
- قضية ترجمة الشعر — أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزى — أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- ابن ماجه وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
- ظاهرة البخل عند الجاحظ — أ.د. حامد طاهر
- العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د. جابر قميحة
- قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربى — د. نوريه الرومى
- النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
- تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د.عبدالمقصود عبدالغنى
- انتشار الإسلام فى الهند — د. محمد عبدالحميد رفاعى
- بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة : أ.د. حامد طاهر
- احتكاك العرب بالسريان وأثاره اللغوية — د. علاء القنصل
- اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أثر المبرد فى النحو العبرى — د. سلوى ناظم
- نظرية النظم عند عبدالقاهرة الجرجانى — أ.د. أحمد درويش

الجزء الخامس

- عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- الوثائق الإسلامية — د. عبدالتواب شرف الدين
- حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — أ.د،. حامد طاهر
- حركة الروى فى القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الأصوات وأثرها فى المعجم العربى — د. رفعت الفرنوانى
- الثروة اللغوية العربية لأنطون شال — ترجمة د. سعيد بحيرى
- نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
- منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
- قراءة القصة القصيرة — د. حسن البندارى

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن — أ.د. محمود الربيعى
- العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى — أ.د. عبدالحكيم حسان
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة — أ.د. محمد السعيد جمال الدين
- التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث — أ.د. حامد طاهر
- الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى — د. محمد صلاح الدين بكر
- قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه — د. محمود سلامة
- حديث عيسى بن هشام — د. عصام بهى
- العلمانية والمنظور الإيمانى — د. عبدالرزاق قسوم
- تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء السابع

- إعداد الداعية المفتى — أ.د. حسن الشافعى
- المنهج الإسلامى فى التنمية — أ.د. يوسف إبراهيم
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال — أ.د. حامد طاهر
- العلاقة الإسلامية البيزنطية — أ.د. عليه الجنزورى
- حركة التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية — أ.د. عبدالله عبدالرازق
- الإنتاج الفكرى وحق المؤلف — أ.د. شعبان خليفة
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول) — أ.د. صلاح رواى
- الثنائية فى الفكر البلاغى — أ.د. محمد عبدالمطلب
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائى فى القرآن الكريم لمحمد حميد الله — ترجمة د. محى الدين بلتاجى
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة — أ.د. رمضان السيد
- رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية — د. نازك زكى
- الترجمة ودورها فى الفكر العربى — أ.د. حامد طاهر
- المنهج فى كتاب سيبويه — أ.د. صلاح الدين بكر
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير) — أ.د. صلاح رواى
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول) — د. رفعت الفرنوانى
- التراث والأصول الأوربية للحداثة — أ.د. عبدالحكيم حسان
- الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام — د. حسن البندارى

الجزء التاسع

- تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى — أ.د. منير سلطان
- نحن وقضية التراث الفلسفى عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر — أ.د. حامد طاهر
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير) — د. رفعت الفرنوانى
- محاولات تيسير النحو العربى — أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- نحو أدب إسلامى مقارن — أ.د. الطاهر أحمد مكى
- عبدالله الطائى وآفاق الشعر المعاصر — أ.د. أحمد درويش
- عمود الشعر فى المصطلح النقدى — أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر

- موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية — أ.د. محمد شامة
- المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة — أ.د. حامد طاهر
- فلسفة التاريخ الإسلامى — أ.د. عبدالحميد إبراهيم
- صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه — أ.د. عبدالرحمن أيوب
- مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج — أ.د. أحمد درويش
- ملامح الشعر بريشة القصاص — د. إخلاص فخرى

الجزء الحادى عشر

- مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين — أ.د. حامد طاهر
- تصنيف العلوم عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- جهود الشيخ أبوزهرة فى تطوير الدراسات الفقهية — أ.د. محمد أحمد سراج
- اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات — د. أحمد طاهر حسنين
- صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم — أ.د. أحمد درويش
- التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى — د. محمود محمد عيسى
- شعر المناسبات : نظرة منصفة — د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر

- المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية — أ.د. عمار الطالبى
- الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجارديه — ترجمة أ.د. حامد طاهر
- توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى — د. رزق الشامى
- العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه — أ.د. مريم زهيرى
- الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث — أ.د. محفوظ عزام
- النقود الإسلامية فى الأندلس لخيمى بروسى — ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
- نحو الكلام ، لا نحو اللغة — أ.د. أحمد كشك
- تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى — أ.د. على الشرهان
- منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم — أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر

- حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام — أ.د. محمد شوقى الفنجرى
- ولاية الفقيه ونظام الحكم فى الإسلام — د. أمية أبوالسعود
- نظرية المعرفة عند الفارابى — أ.د. عبدالفتاح الفاوى
- القاهرة الكبرى : دراسة فى جغرافية المدن — أ.د. جمال حمدان
- دليل عملى لطلاب الدراسات العليا — أ.د. حامد طاهر
- التداخل بين النحو وعلم المعانى — أ.د. محمد فتيح
- حاضر الوضع الأدبى فى مصر — أ.د. حمدى السكوت
- تنويع الحكم التصويرى فى النقد العربى القديم — أ.د. حسن البندارى

الجزء الرابع عشر

- أحكام الشريعة بين الثبات والتغير — د. محمد المنسى
- الإباضية : الطائفة والمذهب — أ.د. عبدالفتاح الفاوى
- دار العلوم : رائعة على مبارك — أ.د. حامد طاهر
- الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة — أ.د. سامية أحمد على
- القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى — د. حسام البهنساوى
- إشكالية الفكر والفن — أ.د. صلاح رزق
- الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان — أ.د. ماهر حسن فهمى

الجزء الخامس عشر

- نظريات الإسلاميين فى الكلمة — أ.د. أبوالعلا عفيفى
- التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
- ابن باديس وفلسفته فى الإصلاح والتربية — أ.د. عبدالفتاح الفاوى
- نيروزيه ابن سينا — د. إبراهيم محمد صقر
- مستقبل الحواريين العرب وأوربا — أ.د. حامد طاهر
- اللغة العلمية فى العصر العباسى — أ.د. محمد حسن عبدالعزيز
- الأطر الفكرية فى شعر شوقى — أ.د. أبوالقاسم أحمد رشوان

الجزء السادس عشر

الجزء السابع عشر

الجزء الثامن عشر

الجزء التاسع عشر

- مقال فى العقيدة — أ.د. حامد طاهر
- الإيسيسكو ومستقبل العالم الإسلامى — أ.د. عبدالعزيز التويجرى
- أثر العقيدة الإسلامية فى تكوين جماليات الفن الإسلامى — د. محمود محمد صادق، د. نعمان محمود جبران
- نظرية النحو الكلى — أ.د. حسام البهنساوى
- شرح النص الأدبى : منهج وتطبيقه لمحمد غنيمى هلال — تحقيق : د. جمال الدين رضوان

الجزء العشرون

- السنة والبدعة — الشيخ محمد الخضر حسين
- المضمون الأخلاقى فى كتاب كليلة ودمنة — أ.د. حامد طاهر
- رأى فى " ليس " — أ.د. أحمد عبدالدايم
- الجملة المركبة فى اللغة العربية — د. سعود غازى ضيف الله
- التوافق : أحد مظاهر علاقة علم العروض بعلم الصرف — د. محمد جمال صقر

الجزء الواحد والعشرون

- القرآن الكريم بين ترتيب النزول وترتيب التلاوة — أ.د. صلاح روّاى
- قياس الدلالة وحجيته — د. محمد على إبراهيم
- حجم الجملة العربية — أ.د. على أبوالمكارم
- قضية تعريب الطب — أ.د. محمد الجوادى
- نحو خريطة إعلامية لمواجهة تشويه صورة العرب على الإنترنت — أ.د. عدلى رضا
- العولمة ومستقبل المجتمع والدولة فى الشرق الأوسط — أ.د. على ليله
- مقال فى الحوار — أ.د. حامد طاهر

الجزء الثانى والعشرون

- دلالة السياق وأثرها فى استنباط الأحكام — د. خالد العروسى
- أقسام حمل المطلق على المقيد — د. مختار بابا ادو
- المسجد الحرام ومكانته فى الإسلام — أ.د. محمد نبيل غنايم
- التعليل فى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون — د. مختار عطاالله
- تراثنا المخطوط وكيف نستفيد منه — أ.د. حامد طاهر
- دور هيئات التدريس فى تنمية الوعى الأمنى ووقاية الطلاب من الجريمة — د. عدلى رضا

الجزء الثالث والعشرون

- المصطلحات النحوية — أ.د. على أبوالمكارم
- اللذة والألم فى رسالة الغفران — د. أحمد الشتيوى
- توظيف الأساطير الدينية ضد العرب والمسلمين — أ.د. محمد البلتاجى
- الاتجاه الباطنى عند ابن عربى — أ.د. حامد طاهر
- الأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية فى مصر — أ.د. حسين جميعى

الجزء الرابع والعشرون

- الأفكار القابلة للتنفيذ — أ.د. حامد طاهر
- التاريخ وطرق تدريسه — أ.د. حامد عبدالقادر
  تحقيق د. جمال الدين رضوان
- الرجوع إلى السعادة البدائية (أو فرح البدء) عند الحكيم الترمذى وابن عربى — أ.د. جنفيف جوبيو
- ثقافة ابن الأزرق المنطقية فى كتاب روضة الإعلام — أ.د. محمد مهران
- أسس النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده — أ.د. سمية محمود
- جدلية الدولة العالمية والدولة القومية : مفارقات فلسفية بين الفارابى وهيجل — أ.د. محمد الخشت
- النحو السياسى أو (تسييس النحو) — أ.د. صلاح رواى

الجزء الخامس والعشرون

- الغرض فى أفعال الله تعالى بين الحكمة والغنى — أ.د. مختار محمود عطاالله
- الجزاء الإلهى لأعمال الإنسان (الجزاء من جنس العمل) — د. سعود الصقرى
- تناول طعام المضطر (دراسة فقهية مقارنة) — د. سالم بن حمزة مدنى
- الإسلام والعولمة — أ.د. أحمد السايح
- سبع مقالات فى الإعلام — أ.د. حامد طاهر
- الغنائية والدرامية فى المسرح الشعرى عند فاروق جويدة — أ.د. عبدالحميد شيحة

الجزء السادس والعشرون

- النهضة عن طريق العلم والدين — أ.د. محمود قاسم
- القيم الجمالية فى القصة القرآنية — د. إبراهيم السندى
- الكونفوشيوسية فى ميزان الفكر الإسلامى — د. حسين السعيدى
- فكرة الزمن بين الفلسفة والدين — د. الفارس محمد عثمان على
- الفلسفة الإسلامية ودورها الجديد فى العالم المعاصر — أ.د. حامد طاهر
- مقولات أساسية فى تعليم النحو العربى — أ.د. على أبوالمكارم

الجزء السابع والعشرون

- دعائم الاستقرار فى التشريع القرآنى — الشيخ محمد المدنى
- التوحيد الخالص : توحيد الألوهية والربوبية وما يتعلق بهما — د. إحسان مرزا
- رتبة العفو في أصول الفقه بين النفي والأثبات — د. ترحيب الدوسري
- الحوار الديني : ضرورته وآفاقه — أ.د. حسن الشافعى
- المرأة فى الأندلس ونموذج من طوق الحمامة — أ.د. الطاهر مكى
- نحو التأسيس لفلسفة مصرية — أ.د. حامد طاهر

الجزء الثامن والعشرون

- الربا فى نظر القانون الدولى — أ٠د٠ محمد عبد الله دراز
- الخلفية الفكرية للتصورات السلبية عن الإسلام فى الاعلام الغربى — أ٠د٠ محمود حمدى زقزوق
- دور وسائل الاعلام وتكنولوجيا الاتصال فى تصحيح صورة الإسلام فى الغرب — أ٠د٠ عدلى رضا
- العمل والكسب فى الإسلام وأثره فى تنمية المجتمع — د٠ عمر عبد الله عبد الرحيم
- منهج الخياط فى علم الكلام — أ.د. مختار عطا الله
- الأخرويات Eschatologie عند محيى الدين بن عربى — أ.د. حامد طاهر

الجزء التاسع والعشرون

- إصلاح الأزهر (والتعليم الدينى عموما) — الشيخ محمد المراغى
- القواعد الاعتقادية فى القرآن الكريم — أ.د. حسن الشافعى
- القول بالصَّرفة بين المؤيدين والمعارضين — أ.د. معتوقة الحسانى
- أثر السياق فى تفسير المعنى — أ.د. أحمد عبد الدايم
- ادارة الأزمات فى علم الإدارة المعاصرة وانعكاساتها فى السنة النبوية — أ.د. مشعل الحداوى
- المواطن العالمى والنزعة العالمية — أ.د. محمد عثمان الخشت
- التذكير والتأنيث فى العربية والفارسية — أ.د. يوسف عبد الفتاح
- المنظومة المتكاملة للنهوض باللغة العربية — أ.د. حامد طاهر